MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

NUEVOS APORTES A LA METAFISICA TOMISTA

Sobretiro de HUMANITAS, Número 19.

Universidad de Nuevo León, 1978.

NUEVOS APORTES A LA METAFÍSICA TOMISTA

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI
Obispo Rector y Profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina

I

Motivos de la renovación de la Metafísica tomista

LOS GRAVES PROBLEMAS planteados por la Filosofía contemporánea, especialmente por la Fenomenología y la Filosofía de la Existencia, han obligado a los cultores actuales del Tomismo a un estudio más profundo y detenido de sus propios principios, a revisar y precisar mejor algunas de las nociones de la Metafísica y Gnoseología, en busca de una solución adecuada a los mismos.

Estos nuevos análisis y retoques hechos a la doctrina de Santo Tomás, lejos de encerrar una modificación o cambio de la misma, significan más bien una reconquista de la auténtica mentalidad de Santo Tomás, un retorno al pensamiento original y vivo del Aquinate.

Obscurecidos u olvidados por los comentaristas y expositores del Doctor Angélico, estos puntos fundamentales vuelven a recobrar toda su primitiva luz y significación, para una más honda y armónica comprehensión del mismo y para derramar la luz de su verdad sobre los temas planteados por la Filosofía actual.

Sin negar la importancia que tienen para una mejor comprehensión de la misma, la verdad es que la ocasión y motivos del redescubrimiento de estos aspectos doctrinales del Aquinate significan menos que el análisis penetrante y minucioso de los mismos, para la valoración del pensamiento del Aquinate en su preciso alcance.

Vamos a señalar a continuación algunas de estas nociones, reconquistadas o, al menos, precisadas en su estricto alcance y significación y que juzgamos fundamentales para alcanzar una comprehensión más profunda del rico Pensamiento de Santo Tomás.

II

El esclarecimiento de la noción de ser y de la participación en Santo Tomás

1. *El esclarecimiento de la noción de ser: la esencia*

El ser es la noción primera y la más evidente de todas, ya que en su luz se esclarecen todos los demás conceptos. De ahí que sea imposible definir al ser: no hay una noción genérica más evidente y superior a él con que poder definirlo. Sólo podemos esclarecer esta noción, tomando conciencia precisa de la misma.

El ser es *algo que es,* un *modo de ser o existir.* Implica *algo,* aquello que define o constituye una cosa y que la diferencia de toda otra: la *esencia;* y la *existencia* o *acto* o *perfección* que le confiere realidad en sí, a esa esencia, que hace que ésta realmente sea, que *esté presente* en sí misma, independientemente del pensamiento que la formula.

Ahora bien, esos principios constitutivos del ser logran toda su significación y su preciso alcance a la luz de la doctrina de la *participación.*

2. *La participación en el esclarecimiento del ser*

Esta noción de origen platónico-agustiniano estaba en el fundamento mismo de la Metafísica tomista, pero había sido obscurecida y absorbida por la noción aristotélica de *potencia y acto,* en cierto sentido por el mismo Aquinate y, sobre todo, por sus comentaristas y expositores.

Sin embargo, en Santo Tomás estaban ambas nociones: de *participación y de potencia y acto,* íntimamente unidas y exigidas, la una por la otra, en la fundamentación del ser.

Precisamente el re-descubrimiento de esta noción de participación, ha venido a esclarecer la noción del ser, en su esencia y existencia, en Santo Tomás.

Veamos la doble participación de Santo Tomás, en lo que hace a la *esencia* y a la *existencia.*

A. *La participación de la esencia.* Las *esencias* son necesariamente —sin existir en sí mismas— desde toda la eternidad. De un modo necesario se *fundan en la Existencia infinita de Dios;* ya que Ésta, por su misma Perfección infinita, es Modelo para las infinitas maneras o modos finitos capaces de participar de la misma, fuera de ella.

La Inteligencia divina, también infinita, al contemplar exhaustiva y necesariamente su Existencia, no puede dejar de ver los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de la misma: las *esencias;* esencias que, acabamos de decir, aquella Existencia funda con su infinita Perfección. Al contemplar necesariamente su Existencia infinita —de otra suerte, no sería infinita— la *intelección divina ve también de un modo necesario las infinitas esencias* o modos finitos capaces de existir fuera de ella.

Estas esencias solamente *son* como *objetos* de la Mente divina, capacidades de existir, pero sin existencia actual propia.

Lo que esta tesis Tomista pone en claro en la actualidad, es que las esencias no son en sí, como algo ya constituido, sino que son siempre *actuales, siempre y constantemente constituidas* por el *Acto de Intelección divina.* Únicamente son en acto con este Acto divino, *que las está siempre mirando* y necesariamente dándoles su ser propio. En una palabra, *sólo son esencias* en cuanto están bajo y sostenidas *por la mirada del Acto de la Intelección divina,* en cuanto Dios *las está pensando,* o sea, en cuanto *son objeto* del *Pensamiento siempre actual* de Dios.

B. *La participación de la existencia.* La *existencia,* en cambio, es el efecto de la Voluntad libre divina —dirigida por el Acto de su Inteligencia, identificados ambos en el único Acto puro de Dios—. Infinitamente perfecto, Dios no necesita de nada, fuera de Él, para su Perfección y su Felicidad en la posesión de ésta. Dios es la Perfección perfecta y gozosamente poseída. Sólo puede hacer partícipes de su Existencia a las esencias que Él libre y amorosamente elige. La existencia es el acto que confiere realidad en sí a la esencia, el acto o perfección que hace que la esencia llegue a ser realmente en sí misma. Porque esta comunicación de la existencia proviene de una Causa eficiente y *libre,* esta existencia así participada puede existir o no, es *contingente.* La *Libertad* de la *Causa* se manifiesta o traduce en la *contingencia* del *efecto.*

Dios no puede comunicar a las esencias su propia Existencia pues es Acto puro y simple, el cual no puede comunicarse con otro ni dividirse. De ahí

que la participación de la existencia del ser finito sea desde la Causa eficiente libre y se realice por *creación* —la primera existencia—, por *conservación* —continuación del acto de existencia en la esencia— y por *concurso y premoción* —el acrecentamiento de la existencia, que no puede proceder de sola la actividad de las creaturas, las cuales no son sino que sólo *tienen recibida contingentemente* su existencia, y que para causar necesitan ser movidas al acto y realizar éste bajo la acción de la Causa que es la *Existencia.*

Toda existencia es, pues, *efecto inmediato de la Causa eficiente y libre divina:* en la creación, en la conservación y en la premoción de sola la Causa divina, y en la acción de la creatura, de la Causa divina actuando inmediatamente con ésta.

El aporte del Tomismo actual es haber re-descubierto la realidad de la existencia como *acto.* En efecto, la existencia nunca está en potencia, siempre *es acto:* o el Acto puro divino de existir, o el acto que es por la acción inmediata de este Acto. No hay una existencia hecha. La existencia está siempre *siendo hecha* por *vez primera, o está siendo mantenida en su acto.* El *acto de existir* depende de la Acción causal inmediata del Acto divino de existir. Una esencia existe bajo la actuación *actual* de la Existencia en sí. Su acto de existir depende del Acto puro de existir, que lo está actuando o dando razón de su existencia *ahora.* El acto de existir del ser participado es continuamente causado por el Acto puro de existir. En otros términos, la existencia no es comunicada y queda ya recibida en la esencia. La existencia es por una dependencia causal actual e ininterrumpida de la Existencia en sí. Así como si el sol dejase de irradiar su luz, cesaría la iluminación del mundo; así también, si, por absurdo, la Existencia divina pudiera dejar de causar la existencia —por *creación, conservación, premoción y concurso*—, ésta se apagaría, dejaría de ser.

Tanto, pues, la esencia como la existencia, respectivamente, *es* o *existe,* bajo *una acción causalmente inmediata de Dios: de una Causalidad ejemplar necesaria de la Existencia y del Pensamiento divino, las esencias,* a las que contempla en su Existencia infinita y, contemplándolas, las constituye; o de *una Causalidad eficiente y libre de la Voluntad divina, las existencias,* las cuales son conferidas continuamente por esta Voluntad a aquellas esencias. que libremente ha elegido para ser actuadas por ellas.

Esencia y *existencia* finitas son siempre participadas en *acto,* están dependiendo *ahora,* en *acto,* de la Causalidad divina, que le confiere su propio ser, respectivamente, de esencia o existencia.

Las esencias nunca están ya constituidas, y las existencias nunca están ya

hechas: *están siendo constituidas* como esencias, y están *siendo hechas* como existencias bajo la acción causal *inmediata y actual* de Dios. Si, por absurdo, Dios dejase de contemplar las esencias, éstas dejarían de ser; y, si por absurdo Dios dejase de causar eficiente y libremente las existencias —dejase de crear, conservar y actuar en la creatura con la promoción y concurso— éstas se aniquilarían.

Las *esencias* son y las *existencias* existen bajo una acción inmediata y continua de Dios y, en cuanto están bajo esta acción. Como la luz depende inmediata y actualmente del sol que la irradia; así también la esencia y la existencia dependen inmediata y actualmente de la Existencia divina que las causa.

En síntesis, la esencia es y la existencia existe siempre *ahora,* en *acto,* como Acto puro —sin antes ni después, *eterno*— es la Causa inmediata de las que ambas dependen.

3. *Acto y potencia*

Santo Tomás adoptó como propia, la doctrina del Estagirita; volcó su propia Filosofía en los principios de Aristóteles, interpretado eso sí *secundum veritatem.*

Así la diversidad y multiplicidad del ser las explicó con la doctrina del acto y la potencia; que Aristóteles la había explicado a las *esencias:* a la *materia primera* y a la *forma sustancial,* y a *la materia segunda o sustancia y a la forma accidental,* es decir, no el ser como ser, sino al *ser como tal ser o esencia.* Santo Tomás lleva la doctrina del acto y la potencia hasta la constitución misma del *ser en cuanto ser:* hasta la composición de *esencia* y *existencia,* composición que Aristóteles no alcanzó a ver con claridad. Más aún, con esta doctrina, enteramente suya, el Aquinate llega a develar la esencia metafísica del Ser de Dios y la del ser participado de la creatura. Dios es el *Esse per se subsistens,* la Existencia pura y subsistente. La creatura, en cambio es la esencia *que no* es sino que *tiene* existencia. Brevemente, *Dios es la Existencia y la creatura no es la existencia.*

Desde esta profunda perspectiva del ser —para colocarse en la cual lo ha ayudado el conocimiento de la noción de creación y la existencia de los puros espíritus creados—, Santo Tomás incorpora a su sistema la doctrina platónica agustiniana de la *participación.* Y lo hace, ubicándola con gran precisión en su cabal objeto: el *ser en cuanto ser,* y no en tal *ser o esencia,* como lo había hecho Platón y sus seguidores.

Esta doctrina fundamental de la participación de Santo Tomás —oculta en él muchas veces bajo los conceptos de potencia y acto y concretamente de la esencia y existencia— ha sido redescubierta y puesta en plena luz con los trabajos del P. Geiger[1] y sobre todo del P. Cornelio Fabro.[2]

La participación, como acabamos de exponerla brevemente, en lo que hace a la esencia y existencia (n. 2), se refiere al *fieri* o modo *cómo* procede de la *Causa divina —ejemplar y eficiente—* la *esencia y la existencia* del ser participado o creado.

En cambio, la doctrina del *acto y la potencia* se refiere al ser participado *in facto esse:* explica los diversos grados y la multiplicidad del ser, por la mayor o menor intervención del acto y, viceversa, por la menor o mayor intervención de la potencia.

De todos modos, la reincorporación al sistema tomista de la doctrina de la participación logra dar una visión integral del ser y, consiguientemente, de la misma Metafísica: hace asistir al proceso del ser participado —en su esencia y existencia— desde el Ser imparticipado; y en su luz la doctrina del acto y la potencia alcanza toda su significación como *realización o efecto* de la Causalidad del Ser imparticipado.

Esta reconquista de un importante aspecto metafísico del sistema de Santo Tomás, como es el de la participación, traía aparejada una reconquista del amplio y rico pensamiento del Aquinate, sobre la *analogía;* al cual nos vamos a referir en el capítulo siguiente.

III

La reincorporación de la analogía de atribución intrínseca a la de proporcionalidad intrínseca de Santo Tomás

4. *La restitución del auténtico pensamiento de Santo Tomás sobre la analogía*

La reincorporación de la doctrina de la participación en la concepción metafísica Tomista, ha traído aparejada consigo una reconquista, amplia y

---

[1] L. P. Geiger, *Participation,* 2a. ed., Vrin, París, 1953.

[2] C. Fabro, *La Nozione di Partecipazione secondo S. Tommaso,* Societá Editrice Nazionale, Torino, 1950; y *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D'Aquino,* Societá Editrice Nazionale, Torino, 1960. Esta obra apareció simultáneamente en francés, publicada por Institut Superieur de Philosophie, Louvaina, 1960.

rica de su pensamiento en lo que hace a la *expresión conceptual del ser*, vale decir, a la *analogía*.

En efecto, esta doctrina de la analogía se ha visto enriquecida con la reincorporación a la ya tradicional *analogía de proporcionalidad intrínseca* —afirmada por Cayetano y los grandes comentaristas tomistas, como única en Santo Tomás—, de la hasta ahora rechazada por todos estos tomistas, y que, sin embargo, estaba en los escritos y en la mente del Aquinate: me refiero a la *analogía de atribución intrínseca*.

Por caminos diferentes: el de la *Metafísica* y el de la *Lógica*, se ha llegado a una reconquista del pensamiento integral de Santo Tomás, con la *participación en Metafísica* y con el de la *analogía en Lógica*. Aspecto metafísico y lógico, que, por otra parte, se reclaman y complementan y se articulan admirablemente como si el uno necesitase del otro, como es en verdad.

Mientras el *P. Cornelio Fabro* trabajaba en el redescubrimiento y formulación de la *participación* en Santo Tomás; el *P. Santiago Ramírez* se aplicaba al redescubrimiento de todo el rico pensamiento de Santo Tomás sobre la *analogía*. Y los resultados de ambos insignes intérpretes del Aquinate, sin habérselo ellos propuesto, se ensamblan y articulan armoniosamente, precisamente por que se trata de dos aspectos correlativos de la doctrina de Santo Tomás —*metafísico*, el de la participación, y *lógico*, el de la analogía— que se corresponden y que, por diversos caminos, habían sido olvidados y dejados de lado por los comentaristas del Angélico Doctor.

5. *Correspondencia de participación y analogía de atribución*

La participación incorpora un punto clave, hasta entonces olvidado, en la concepción tomista: el origen del ser creado en su esencia y existencia, a partir del Esse subsistente o en sí. De este modo, quedaban bien claros los dos aspectos de la comunicación del ser desde el Ser en sí: la *participación* o comunicación del ser desde su Causalidad —el *fieri* del ser creado o participado— y la comunicación de este ser, ya constituida en diversos grados, por el *acto* y la *potencia* —el *factum esse de la participación*—. De este modo *participación y acto y potencia* corresponden, respectivamente, al *fieri* y al *factum esse del ser participado*.

Cayetano y la Escuela tomista posterior se había atenido al segundo aspecto de la comunicación del ser. Había buscado la explicación de los grados y multiplicidad del ser —*el factum esse*— en la doctrina del *acto y la potencia;*

pero había olvidado la participación propiamente dicha, el proceso causal mismo del ser desde el Ser incausado: el *fieri* del ser participado.

En cambio, el P. Francisco Suárez, S. J. se había atenido a este primer aspecto de la comunicación del ser, al *fieri* del mismo o a su *dependencia causal respecto al Ser incausado;* y, por otra parte, había descuidado el tema de la realización de la diversidad y multiplicidad de los entes por el acto y la potencia, había descuidado el *factum esse del ser.*

Esta posición obedece a su tesis que identifica la esencia con la existencia en el ser creado. Por lo cual, no puede explicar la graduación de los seres participados por la potencia que limita al acto y, concretamente, por la esencia que limita a la existencia. Para explicar la limitación de la existencia identificada con la esencia, Suárez se ve obligado a recurrir a la Causa eficiente divina. Por eso, Suárez es conducido, por una lógica interna del sistema, a atribuir a la intervención de la Causa eficiente divina, a su libre Voluntad, la comunicación gradual del ser.

Ahora bien, la graduación del ser ya realizada —*in facto esse*— es decir, las diversas y múltiples cosas dadas en el mundo, son formuladas por la inteligencia, por conceptos de una *analogía de proporcionalidad,* o sea, por conceptos que expresan el mismo ser dado en todos los entes, pero no enteramente el mismo, sino sólo relativa o *proporcionalmente* el mismo, sin referencia ninguna a un analogado principal.

Cayetano, que se atenía a esta comunicación realizada del ser en diversos grados, defendía, por eso, la *analogía de proporcionalidad intrínseca,* como expresión lógica de la misma.

En cambio, Suárez, como debía atenerse necesariamente a la Causalidad eficiente divina para justificar la multiplicidad y diversidad del ser, se ve obligado a expresarla con una analogía que haga referencia a esta Causalidad de Dios, como Analogado principal de donde procede el ser, y por referencia de dependencia causal a Él, a los demás seres, es decir, con una *analogía de atribución intrínseca:* sólo Dios es el Ser por sí, y los demás seres sólo son por dependencia de su Causalidad.

Pero la verdad es que ambas analogías: la de *proporcionalidad intrínseca y la de atribución intrínseca* pertenecen a la Doctrina de Santo Tomás, ambas están sostenidas por él.

Esta posición del Aquinate en *Lógica* —la analogía es un problema eminentemente lógico— correspondía a una posición suya en *Metafísica.* En su concepción integral estaban claramente afirmados *los dos aspectos de la*

participación: el de la Causalidad divina, de donde procede la esencia y la existencia (n. 2) —el *fieri* o la *participación estrictamente* tal—; y el de la realización de la misma, de la diversidad y multiplicidad de los *seres —el efecto o factum esse de la misma participación—.*

Ahora bien, Santo Tomás necesitaba echar mano de ambas analogías para abarcar en su expresión conceptual uno y otro aspecto de la participación metafísica: el *primero* o de la Causalidad divina, que comunica la esencia y la existencia a los seres participados *—el fieri del ser o participación estrictamente tal—,* necesitaba expresarlo con la *analogía de atribución intrínseca:* Dios, Causa del Ser o Analogado principal, con relación al cual son solamente los otros seres como efecto. Y el *segundo* o de la realización de la gradación del ser y de su diversidad y multiplicidad *—el factum esse o efecto de la participación—* tenía que ser expresado como una *analogía de proporcionalidad intrínseca,* es decir, como una noción de ser que se aplica la misma, pero de diverso modo o relativamente la misma, a cada uno de los seres.

Mientras Fabro reconquistaba para el pensamiento de Santo Tomás la *realidad de la participación* y ponía en claro los dos mencionados aspectos de la misma: *el fieri y el factum esse del ser participado;* Ramírez reincorporaba al Sistema tomista las *dos analogías,* incluidas ambas en el pensamiento de Santo Tomás.

Los redescubrimientos de ambos intérpretes de Santo Tomás —en *Metafísica:* el de la participación, y *en Lógica:* las dos analogías— se correspondían y articulaban armoniosa y perfectamente, ya que el mismo pensamiento del Aquinate abrazaba facetas: *ontológica y lógica* de un mismo problema.

Las tesis de Cayetano y de Suárez eran unilateralmente verdaderas, pero no opuestas como se presentaban hasta hace pocos años, sino complementarias, porque ambas se referían a aspectos diversos del Pensamiento de Santo Tomás.[3]

Este acuerdo o articulación de ambas posiciones, que en el plano de la Lógica ensanchaba y enriquecía la concepción del Aquinate con las *dos analogías —Ramírez—* fue posible gracias a la reconquista y articulación de la doctrina de la participación *—en fieri del ser participado* desde la Causa

---

[3] Santiago Ramírez, O. P., *En Torno a un Famoso Texto de Santo Tomás sobre la Analogía,* en Revista *Sapientia,* No. 29, págs. 156-192, La Plata-Buenos Aires, 1953; *idem, Obras Completas de Analogía,* t. II, 4 volúmenes, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1970.

eficiente divina— con la doctrina del acto y la potencia —o del *factum esse o realización de la participación*— en el plano de la *Metafísica* —*Fabro*—.[4]

Con la reincorporación de la participación al Sistema tomista, se ha logrado una comprehensión más honda y precisa del alcance de la acción inmediata causal de Dios sobre el ser participado y, consiguientemente, en la del alcance de la esencia y existencia (cfr. n. 2).

IV

La auténtica intencionalidad y trascendencia del conocimiento de Santo Tomás

6. *El alcance de la intencionalidad y de la trascendencia en la Filosofía Contemporánea*

Esta reconquista del verdadero concepto del ser participado en su esencia y existencia, en la Concepción tomista, ha traído aparejada una noción muy precisa del alcance del *ser trascendente* o trascendencia del ser.

La Filosofía contemporánea, y concretamente la Fenomenología y la Filosofía de la existencia, han reconquistado el *carácter intencional y trascendente del objeto* para la conciencia intelectiva y la intencionalidad del *ser* de los entes para el *Dasein* o "Ser aquí" de la Ex-sistencia del hombre.

Husserl pone en evidencia que no puede haber acto de inteligencia —y tampoco de voluntad y vida afectiva espiritual— sin un *objeto trascendente*, irreductible al acto mismo de intelección.

Scheler sostiene otro tanto en el orden emotivo espiritual: que en tales actos de amor y de emoción espirituales se de-velan los *valores trascendentes*, irreductibles a los actos de la voluntad o de los sentimientos que los perciben.

En el plano existencial Heidegger quiere demostrar que el *ser o presencia o de-velación* de los entes en el *Dasein* es trascendente al *ser* de este último.

En otros términos estos autores están de acuerdo en afirmar la *intencionalidad* de la conciencia intelectiva y también de la ex-sistencia, a saber, que los actos de la conciencia y la misma ex-sistencia se de-velan como sujeto

---

[4] Octavio N. Derisi, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, del Número Extraordinario de la *Rivista di Filosofía Neoescolástica, Fasciculos* II-IV, Milano, 1974.

y objeto, como un sujeto con un objeto trascendente e irreductible a él, es decir, *el carácter intencional de la conciencia y de la exsistencia.*

Tales afirmaciones han confundido a ciertos pensadores, que han creído ver en estas concepciones de la Filosofía contemporánea de la intencionalidad y transcendencia, un retorno al *realismo.*

La verdad es que tales posiciones implican una reconquista de tales caracteres de la conciencia y de la ex-sistencia, pero sólo parcial y que no alcanzan la auténtica intencionalidad y la real trascendencia de la inteligencia y del espíritu, según Santo Tomás, y que, por eso, y en definitiva, reace en la *inmanencia subjetiva.*[5]

7. *El alcance de la intencionalidad y de la trascendencia en Santo Tomás*

Estas tendencias actuales de la Filosofía han obligado a un análisis más minucioso y a una comprehensión más profunda y precisa del verdadero carácter de la *intencionalidad y de la trascendencia,* tal cual se encuentran en el Aquinate.

La intencionalidad y trascendencia, redescubiertas por la Fenomenología *(Husserl),* la Fenomenología axiológica *(Scheler)* y la Fenomenología existencial de (Heidegger), afirma la *dualidad* irreductible intencional de *sujeto y objetivo, de sentimiento y valor, y de ser* del *Dasein y de ser de los entes,* con la trascendencia del *objeto, valor y ser de los entes;* pero ambos caracteres de intencionalidad y trascendencia sólo son tales *en cuanto dados en la conciencia* y nada más que en ella. Tales caracteres pertenecen y son un modo *o carácter propio de la conciencia y de la ex-sistencia.* Pero el término intencional y trascendente —el objeto, en el caso de la inteligencia— no implica un *ser o valor real en sí mismo,* más allá e independientemente de la conciencia —o del sentimiento en el caso del valor, o de la ex-sistencia subjetiva en el caso del ser de los entes—. Esta intencionalidad y trascendencia real, más allá del sujeto, es inasequible —*retorno al agnosticismo*—.

En cambio, en Santo Tomás esta intencionalidad está dada en la conciencia del sujeto, como una *unidad intencional* de sujeto y objeto dada en el acto espiritual, pero que implica una *dualidad real* —de un *ser* del sujeto realmente distinto del *ser* del objeto—. En la inmanencia del acto intelec-

[5] Octavio N. Derisi, *El Ámbito de la Fenomenología en E. Husserl y Crítica Tomista al Método Fenomenológico,* c. XX del libro *Santo Tomás y la Filosofía Actual,* EDUCA, Buenos Aires, 1975.

tivo —y análogamente en la del acto volitivo y demás actos espirituales intencionales— está presente el objeto, pero como realmente distinto del sujeto. Vale decir, que en el acto intelectivo, el mismo ser real en sí, trascendente al sujeto, está presente *el mismo* —bien que no con su realidad material, sino de un modo inmaterial y bajo alguno de sus aspectos. El *concepto objetivo* es la realidad misma en sí, trans-subjetiva, que existe o puede existir en sí misma, y que está presente en él inmateriamente y bajo algunos de sus aspectos.

Porque esta intencionalidad real del concepto, no se logra por intuición: no es una aprehensión del ser en sí trascendente, en su ser real físico y presente por sí mismo en la conciencia, como sucede en la intuición de los sentidos; es sólo su presencia en él bajo alguno de sus aspectos y a través de las imágenes o *"species"*. El concepto objetivo es trascendente sólo en una faceta del ser, ni tampoco la realidad está presente en él inmediatamente por sí misma o sin intermediarios intelectivos. La presencia *inmediata* del ser trascendente en el concepto se refiere al orden *gnoseológico* o del conocimiento pero no al proceso psicológico con que ha llegado el ser a la conciencia. Cuando la inteligencia formula, por ejemplo, el concepto de *hombre,* éste está presente en aquél, el mismo que es en sí mismo —inmediatamente en el plano del conocimiento—, pero sólo en sus notas de *animal racional,* y no de un individuo concreto, y tampoco de un hombre existente; y además ha penetrado en la inteligencia mediante imágenes sensitivas y luego del propio concepto subjetivo como imagen espiritual del mismo.

Lo que importa aquí es que no debe mutilarse la intencionalidad y la trascendencia, tal cual es dada en la conciencia, de su realidad ontológica en sí, que da consistencia y sentido a la primera; no bloquearla en una intencionalidad válida sólo dentro de la *conciencia* —o existencia— *subjetiva.* Porque esta intencionalidad y trascendencia, que no alcanza y no están fundadas en *un ser realmente distinto del acto aprehendente subjetivo,* pierde el sentido de intencionalidad y de trascendencia: se reduce a un mero *modo subjetivo* de ser de la conciencia y de la ex-sistencia; y no se percibe siquiera qué pueda significar esa intencionalidad y trascendencia de ese *plus objetivo* —o *valor o ser*— dado en el sujeto, pero irreductible a él, que sin embargo *no es realmente distinto del sujeto.* En definitiva, tal trascendencia no puede ser sino un modo de manifestarse la conciencia subjetiva, y que pierde todo sentido de una auténtica intencionalidad y trascendencia, de un objeto verdaderamente irreductible al sujeto.

La trascendencia implicada en la intencionalidad del acto intelectivo es la de un *ser realmente irreductible al sujeto* y que existe o puede existir fue-

ra de éste. Y así se manifiesta en la conciencia; y los intentos de reducirla al ámbito clauso de la conciencia subjetiva, implican una verdadera mutilación, que, a más de ser arbitraria, la deforma y desnaturaliza.

Con gran rigor Santo Tomás ha precisado el alcance exacto de la intencionalidad del *concepto*, que comprende sólo un *aspecto* del ser trascendente, inmaterial e intencionalmente presente en el acto conceptual —en el *concepto subjetivo*—. En éste hay dos aspectos: el del *acto o concepto subjetivo*, y el del *objeto o concepto objetivo*, intencionalmente dado en aquél y como trascendente a él. Este *concepto objetivo* no es una imagen del ser trascendente alcanzada en sí misma y desarticulada del objeto trans-subjetivo —tal como acaece en Descartes y en la Filosofía moderna y contemporánea—, sino el *mismo ser* o, mejor, una *faceta del ser trascendente, inmediatamente presente en el acto, en cuanto ser objetivo*. Por eso, con el concepto objetivo, la inteligencia no expresa o dice su acto —en el cual y por el cual se hace presente el ser trascendente—, sino el *objeto mismo*, hecho presente por él. Con el concepto la mente no piensa en sí misma ni en su imagen —*concepto subjetivo o species expressa*— del objeto, con que lo hace presente en sí, sino directa e inmediatamente *en el objeto mismo*. Mediante el concepto subjetivo o imagen, *la mente aprehende y piensa en el ser trascendente*, siquiera bajo algunos de sus aspectos: *dice y expresa el ser real*.

Este carácter abstracto del concepto objetivo o de la realidad trascendente alcanzada bajo algunos de sus aspectos, exige otro acto de la inteligencia, el *juicio*, que integre a aquél en la realidad existente, de donde fue abstraído. Por ejemplo, en el juicio: "Juan es hombre" el concepto objetivo de hombre es reimplantado y reidentificado en el ser real existente, del cual fue abstraído.

Por eso, si bien el concepto es el paso primero indispensable para conocer, o sea, para aprehender el *ser* en sí o trascendente; recién en el juicio la mente realmente entiende, aprehende el ser o verdad trascendente como tal. El acto de concepto "hombre", por sí solo no haría conocer la realidad, coloca o hace presente en este acto la realidad de "hombre", pero nada más. Para conocer algo de este "hombre" es menester integrar el concepto objetivo —la cosa presente en el acto conceptual— en la identidad o afirmación o en la no identidad o negación del *juicio*. Éste nos hace conocer ya formalmente el ser o verdad trascendente, tomar conciencia de él. En el juicio "Juan es hombre", la inteligencia afirma la identidad del concepto objetivo —en el ejemplo: hombre o animal racional— con el ser real concreto "Juan". "Sé o aprehendo por mi inteligencia que Juan *es* hombre", que el concepto objetivo de hombre está identificado con el ser real de Juan.

En posesión del ser trascendente por la intencionalidad real del conocimiento conceptual y del juicio, la inteligencia, apoyada y nutrida siempre por su verdad e inteligencia objetiva, sigue avanzando y penetrando en el ser trascendente, primero, con nuevos conceptos o aspectos de la realidad, reintegrados en nuevos juicios; y, luego, mediante el raciocinio, con el que llega a conocer las causas extrínsecas e intrínsecas del ser inmediatamente dado, hasta la Causa primera, Dios, que da razón de ser a todos los seres finitos.[6]

V

La inmaterialidad, constitutiva del conocimiento y fundamento de la intencionalidad y trascendencia real del ser

8. *La inmaterialidad constitutiva del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad*

Otra de las tesis, redescubiertas y puestas en evidencia del Sistema tomista, como fundamento y razón de ser de la intencionalidad y trascendencia del conocimiento integral —y en general, de toda la actividad espiritual— y como constitutivo del mismo conocimiento, es la de la *inmaterialidad.* A la reconquista de esta *inmaterialidad,* fundamento constitutivo de todo el orden del conocimiento para Santo Tomás, han contribuido especialmente el P. J. Gredt y J. Maritain.[7]

Un análisis directo y cuidadoso del ser del conocimiento, nos hace ver que esta realidad es *única* y, como tal, *diversa* y hasta *opuesta* a toda realidad material y, por eso mismo, *no material,* o *esencialmente inmaterial;* y que, por esta razón, los grados de perfección del conocimiento están constituidos por los grados de inmaterialidad.

En efecto, en el orden material toda realidad que sobreviene y se une con

---

[6] Octavio N. Derisi, *Santo Tomás y la Filosofía Actual,* cs. VII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV y XV.

[7] J. Gredt, *Elementa Philosophiae,* t. I, ns. 463-467, 7a. ed., Friburgo de Brisgau (Alemania), 1937; y *De Unione Omnium Maxima Inter Subjectum Cognoscens et Objectum Cognitum, Xenia Thomistica,* t. I, págs. 303-318, Angelicum, Roma, 1925: Octavio N. Derisi, *Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; *La Persona, su Esencia, su Vida, su Mundo,* c. II, Universidad Nacional, la Plata, 1950; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual,* c. XXVIII.

otra, forma siempre un *compuesto,* ya substancial ya accidental. Así de la unión del alma y el cuerpo se constituye el compuesto del hombre, de la unión de un color con la materia, surge un cuerpo coloreado; y también de la unión de un acto psíquico con el hombre que lo produce, surge un compuesto, porque se realizá a la manera de recepción *material* o de *potencia* que recibe su acto.

En cambio, en el conocimiento la realidad recibida en el sujeto o acto de conocimiento o acto de conocer, no se junta y mezcla con él, es decir, no forma un compuesto, sino que, por el contrario, *está presente en él como distinta de él.*

Ahora bien, un sujeto capaz de tener en su acto un ser distinto del propio, sin mezclarse con él, sin recibirlo o padecerlo *pasiva o materialmente* para formar un compuesto, no es ni puede ser *material* en dicha actividad. Se trata de una posesión de otro ser, de un modo *no-material, no-pasivo o material,* es decir, de una *posesión inmaterial* del mismo.

Además, el acto de conocimiento implica y se constituye como un enriquecimiento del ser. En este acto no sólo hay ser para el acto mismo constitutivo, que forma un compuesto con la substancia —v. gr. el hombre— que lo produce, sino para otro ser distinto del propio, y que, por eso, está presente en él como *ob-jectum* o ser puesto delante del *sujeto.* Ahora bien, la materia es un elemento pasivo que limita y coarta al ser. Si, el conocimiento, tiene *esse* o existencia para su propio acto y para otro ser distinto del suyo, que existe sin embargo en el mismo acto y con la misma existencia de éste, es evidente que se constituye por un principio distinto y opuesto a la materia o potencia pasiva, es decir, con un *principio inmaterial* o, de un modo positivo, por una *supremacía del acto sobre la materia.*

Conviene advertir que la *inmaterialidad* no es algo puramente negativo. Al contrario, siendo la materia un principio de limitación del ser, la forma adviene a ella como *acto* y forma con ella un compuesto, la materia se presenta como un principio negativo, como un no-ser del acto o *perfección.* Por consiguiente, la *inmaterialidad,* negativa en su expresión: *no-materia,* significa algo realmente positivo: la *negación de la negación de la materia,* el *alejamiento de la limitación* de un ser, lo cual es una perfección positiva. Por eso, la *inmaterialidad* es la perfección o concentración del ser, gracias a la liberación de la coartación o limitación de la materia, es, como dice Maritain, *"una super existencia";*[8] y por eso, se explica que en el acto de

[8] J. MARITAIN, *Reflexions sur l'Intelligence,* c. II, especialmente págs. 53 y sgs., Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1926.

conocimiento la existencia no se agote en el propio acto subjetivo —que en cuanto tal forma un compuesto con la sustancia inteligente— sino que lo desborde y ofrezca existencia para otro ser distinto del propio, es decir para un *objetum* o "ser *puesto delante de*" *del sujeto.*

Cuanto más inmaterial es el conocimiento, mayor es la amplitud de la existencia para albergar en el seno de su acto un ser distinto del propio como distinto u *objeto,* es decir, sin unirse o mezclarse materialmente con él.

Si, pues, el conocimiento es una aprehensión inmaterial de un ser distinto del sujeto —*ob-jectum*—, en el acto de éste, los grados del conocimiento y su jerarquía ascendente en el ámbito objetivo y en el de la perfección de la captación del objeto, estará determinada por los grados ascendentes de *inmaterialidad* o, lo que es lo mismo por el *acrecentamiento del acto de ser.* Cuanto más inmaterial, cuanto más se aleja de la materia, de su modo de recibir otro ser —*pasivamente* y formando un compuesto con él— es decir, cuanto *más acto,* más perfecto será el conocimiento.

Por eso, cuando el ser alcanza la inmaterialidad perfecta o total, la *espiritualidad —la forma o acto esencial puro,* como el alma humana—, logra liberarse de toda coartación material, y el ser alcanza una amplitud total, capaz de albergar en el seno de su acto *todos los seres* y el mismo *Ser divino,* es decir, una capacidad infinita objetiva que abarca todo el ámbito del ser.

A la vez, en esta inmaterialidad perfecta o *espiritualidad* no sólo se extiende el ámbito del conocimiento para abrazar todo ser, sino que se perfecciona el conocimiento como tal: la aprehensión del objeto en el sujeto se hace más *nítida* y más *consciente:* el sujeto toma conciencia expresa de estar frente a un *ser trascendente* o realmente distinto del *ser inmanente.* Por la inmaterialidad total o espiritualidad, es aprehendido el *ser* formalmente tal: el *ser trascendente* del *objeto y el ser inmanente del sujeto* y, por eso, el conocimiento es perfecto, una aprehensión del ser objetivo trascendente como tal y distinto del ser subjetivo, desde un acto en que el ser del sujeto se de-vela a sí mismo simultáneamente con el ser del objeto. *En la unidad intencional, la dualidad real* está formalmente aprehendida, o sea, expresamente como *dualidad de sujeto y objeto.*

Por otra parte, también la verdad o inteligibilidad del objeto está constituida por la inmaterialidad o *acto de ser,* por la *forma,* y no por la materia. La materia, como pura potencia o no-ser del ser, no es directamente agnoscible.

Por esta inmaterialidad perfecta o espiritualidad, pues, el *ser* del sujeto está develado tanto *como sujeto,* capaz de conocer, como también *como*

objeto, capaz de ser conocido. Por eso, por la espiritualidad del acto, es posible la de-velación o aprehensión del sujeto como objeto, por el mismo sujeto, es decir, es posible la *conciencia* formal o expresa: *la presencia del ser del sujeto a su propia mirada intelectiva como objeto.*

En cambio, en el conocimiento de los sentidos, donde la inmaterialidad constitutiva del conocimiento no logra la liberación total de la materia o la *espiritualidad* —y por eso es un conocimiento orgánico, que depende también de los órganos materiales—, su ámbito objetivo son sólo los fenómenos objetivos concretos, sin llegar a la aprehensión formal del *ser* y sin poder llegar tampoco, por eso mismo, a la conciencia de sí, del sujeto, como *ser formalmente distinto del ser del objeto.* La dualidad intencional de sujeto y objeto es vivida, pero no explícita, no llega a aprehender el *ser del sujeto y el ser del objeto,* de una manera expresa, es decir, no llega a de-velar explícitamente la distinción real de ambos.

En cambio, en la conciencia del conocimiento enteramente inmaterial o espiritual de la inteligencia, en la unidad intencional del acto, el sujeto y el objeto están presentes como *ser,* como *ser* realmente distinto el uno del otro, a saber, con la conciencia formal o expresa de un sujeto que aprehende y tiene presente en su acto un ser distinto o trascendente al propio —el objeto.

9. *En la cima de la liberación de toda materia y de toda potencia: el conocimiento del Acto puro de Dios*

Hay todavía un grado infinitamente más perfecto de conocimiento, en que la inmaterialidad no sólo es perfecta —*espiritualidad*—, sino que alcanza la liberación de toda *potencia limitante* del acto cognoscitivo, es decir donde desaparece el último vestigio de potencia pasiva, la de la *esencia* que limita el acto de *existencia* —composición de esencia y existencia, que constituye al ser participado o creado— para dejar sólo el Acto, y por eso, el *Acto puro o infinito de Existir, el Esse per se subsistens.*

Este Acto infinito de existir, sin materia ni potencia limitante alguna, está, por esta razón, en el Acto mismo de Entender, y a la vez en el Acto de cognoscibilidad o verdad conocida. El ser totalmente inmaterial espiritual creado, limitado por la esencia, está sólo en *acto primero —en capacidad—* para entender, y también *en acto primero —en capacidad—* de ser entendido, pero para entender en *acto segundo,* para estar en el *acto mismo de entender,* necesita pasar de la potencia al acto, realizar su acto de entender y llevar también al acto la inteligibilidad del objeto, realización que se verifica

en la unidad intencional del *acto* de intelección. En el ser creado el *acto de entender* no se identifica con su *acto de ser* —con la forma o el alma espiritual del hombre— sino que es un nuevo acto accidental, que complementa el acto de ser e identifica intencionalmente sujeto y objeto. Precisamente porque la creatura, aun la espiritual, *no es* su acto de existir —sino una esencia que *tiene* ese acto—, por eso ha de conocer con un nuevo acto distinto de su acto de ser.[9] Porque si conociese con su acto de ser —con su forma o alma espiritual, que es un acto esencial permanente— sería a fortiori su acto de entender, y, si tal fuese a fortiori su acto de existir —implicado en el acto de entender— y sería Dios. Únicamente Dios es el Acto puro de Existir.

Sólo en Dios, el Acto puro de Existir —sin potencia alguna, ni de materia ni de esencia distinta de la existencia— está, por eso mismo, en el Acto de Entender, *es el Acto de Entender,* y a la vez está en el Acto de inteligibilidad o verdad, *es el Acto de Ser o Verdad entendida.* Y, por eso, sólo en Él no hay Acto de Entender distinto del Acto de Ser o Verdad. El Entender y el Ser divinos, realmente identificados, son Entender y Ser o Verdad entendida en Acto Puro, sin dualidad real de ambos. Tanto por el Sujeto como por el Objeto, Dios está en Acto Puro. La identidad intencional de sujeto y objeto del conocimiento creado, en el Acto puro de Dios es *identidad real.* Dios es el Acto puro de Entender de su propio Ser o Entender, como alcanzó a verlo el propio Aristóteles: "Dios es la Intelección de la propia Intelección".[10] En una palabra, hay una identidad real de Ser y Entender, lo cual implica que el Acto de Entender de Dios de su propio Ser, sea un Acto de Entender Dios su propio Entender. Todo el Ser infinito de Dios está infinitamente entendido en su Único Acto puro.

10. *Conclusión*

Desde esta cima divina del Ser, desde el Acto o Esse puro, se esclarece y aprehende en toda significación el principio del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad. Helo aquí: *todo ser, en la medida de su ser o acto,* es *conocimiento y es cognoscibilidad o verdad a la vez.* Por eso en el Acto Puro de Dios, Ser y Entender —o Conocer— son infinitos y realmente identificados en el Acto puro.

La limitación del *conocimiento* y de la *cognoscibilidad* del ser, proviene

[9] S. Thomas, *S. Th.*, I, 79, 1.

[10] Aristóteles, *Met.*, c. XII, 1074. Cfr. S. Thomas, *Com. in Met.*, c. XII, lec. II, ns. 2601 y 2608 y sigs., *S. Th.*, I, 14, 4.

de la intervención de la *potencia* que limita su acto: la primera, común a toda creatura, de la *esencia* que limita a la existencia, y que hace que el acto de conocer y el objeto conocido no esté en Acto puro, sino en un acto de la esencia, de la *forma,* que necesita un *nuevo acto segundo* accidental para alcanzar el acto mismo de entender y de ser entendido —sujeto y objeto—, es decir, la identidad puramente intencional de la dualidad real de sujeto y objeto. La identidad real del conocimiento y del objeto conocido, únicamente es posible en el Acto de Dios, libre de toda potencia —*esencia y materia*— limitante. En la creatura esa identidad es sólo intencional y realizada en un acto nuevo, porque al no ser el Esse o Acto puro de existir, el ser creado es limitado y, por eso mismo, no se identifica con los otros seres; y para alcanzar la identidad intencional en el conocimiento de esa dualidad real de sujeto y objeto, necesita también llegar al acto de conocer, por *un nuevo acto,* distinto del acto de su ser —o forma— por un acto accidental, que sobreviene al acto de ser.

El acto de ser se hunde aún más en la obscuridad del no-ser o potencia, en los seres materiales, en los cuales no sólo *la potencia de la esencia limita al acto de la existencia,* sino que ya dentro de la esencia misma, la *potencia de la materia* limita *al acto de la forma o acto de la esencia.*

En este descenso del acto del ser *por el no-ser de la potencia de la materia,* se va extinguiendo la luz de su conocimiento y de su cognoscibilidad, hasta llegar, primero, a los seres de vida puramente vegetativa, y, luego, finalmente, a los seres puramente materiales. En ambos tipos de ser material, con vida vegetativa o sin ella, el acto de ser queda enteramente y apresado en el *no-ser de la materia* y, por eso, desaparece todo conocimiento. También su acto esencial o forma, en sí misma inteligible, desaparece en su inteligibilidad o verdad, hundida *en la potencia de la materia;* y sólo puede reconquistar su inteligibilidad en *acto,* gracias a la intervención de otro ser, en que el acto de ser aún conserva su vigor, frente a la potencia de la materia, *por su espiritualidad o liberación total de ésta,* y que, en su *acto* es capaz de acoger el *acto de cognoscibilidad o verdad del ser material,* previa *desmaterialización* o *abstracción* de la materia concreta, que con su potencia impedía su cognoscibilidad en acto.

Queda en pie, pues, *que todo ser en la medida de su acto de ser,* es, *cognoscente y cognoscible, que los grados del ser o del acto son los grados del conocer y los grados de la cognoscibilidad o verdad de este mismo ser;* y que si hay seres que conocen imperfectamente y que no conocen del todo —y otro tanto dígase de su cognoscibilidad o verdad objetiva— es por el *no ser de la potencia que los limita y los obscurece en su acto de ser.*